

Altorientalische Forschungen	10	1983	1	107–123
------------------------------	----	------	---	---------

JEAN KELLENS

## Die Religion der Achämeniden\*

Zu Beginn des ersten Jahrtausends v. u. Z. bestanden die iranischen Stämme, die am Urmia-See vorbei in den geographischen Raum zwischen Euphrat und der großen Salzwüste eindringen, aus zwei Gruppen, die ihr stark ausgeprägter Dialekt unterschied. Im Süden sollten die Perser von dem Hochplateau Besitz ergreifen, das sich am Persischen Golf entlangzieht, die Meder sollten sich im Norden niederlassen, in den Ländern, die sich südlich vom Kaukasus und vom Kaspischen Meer erstreckten. Sie sind es, die als erste in den schriftlichen Quellen des Mittleren Ostens erscheinen: Erstmals werden sie 835 in einem Keilschriftdokument genannt, das von dem Feldzug berichtet, den der assyrische König Salmanassar III. gegen sie führte. Seit dem 7. Jh. unternehmen diese Meder den ersten Versuch der Schaffung eines iranischen Imperiums, das zur Zeit seiner größten Ausdehnung neben den Provinzen des westlichen Iran Assyrien, Armenien und Kappadokien umfaßt. Mitte des 6. Jh. verdrängt seinerseits der Perserkönig Kyros das medische Königshaus, erobert Babylon und schafft nach einer Reihe schneller und überraschender Eroberungen ein gewaltiges Reich, das sich vom Ägäischen Meer bis zum Indus ausdehnt und zum ersten Mal unter einem Zepter die Gesamtheit der Völkerschaften vereint, die eine iranische Sprache sprechen, einige skythische Stämme ausgenommen. Die moderne Geschichtsschreibung nennt dieses Reich das achämenidische, indem sie auf den Namen des Achaimenes Bezug nimmt, altpersisch *haxāmaniš*, des fernsten Ahnen, dessen sich die Könige erinnerten, die von Kyros bis zur Eroberung Alexanders auf dem persischen Thron saßen.

Die Religion der achämenidischen Könige ist uns nur aus spärlichen und summarischen Quellen bekannt: auf der einen Seite die kurze Beschreibung Herodots, bisweilen zuverlässig, bisweilen irrig, oft entstellend und nur mit Kritik benutzbar, auf der anderen Seite die einheimischen Quellen, d. h. die ausgegrabenen archäologischen Denkmäler und besonders ein paar im altpersischen Dialekt verfaßte Königsinschriften, deren längste, wichtigste und vielleicht älteste jene ist, die Darius gegen 520 auf den die Straße von Babylon nach Ekbatana überragenden Felsen von Behistūn (heute an der Straße von Bagdad nach Hamadan gelegen)

\* Dem Text liegt ein französischer Habilitationsvortrag zugrunde, der am 4. 1. 1980 in der Universität Liège (Belgien) gehalten wurde. Mit geringen Änderungen und in der deutschen Übersetzung Werner Sundermanns wurde der Vortrag im Februar 1981 in der Akademie der Wissenschaften der DDR (Berlin) gehalten. Es versteht sich, daß der mündliche Charakter der Mitteilung nur die Anzeige der wichtigsten Quellen möglich machte, und dies in der Regel im Rahmen eines bibliographischen Anhanges.

setzen ließ. Diese Inschriften singen oft und in immer wiederkehrenden Wendungen das Lob einer Gottheit: „Ein großer Gott ist Auramazdā, der diese Welt erschaffen hat, der jenen Himmel dort erschaffen hat, der den Menschen erschaffen hat, der für den Menschen das Glück erschaffen hat.“ Was die Religion betrifft, so lehren sie uns kaum mehr als dies: Die Achämeniden verehrten einen überragenden Gott, Auramazdā.

Derselbe Name bezeichnet in der fast identischen Form Ahura Mazdā den großen Gott des zoroastrischen Mazdaismus, einer Religion, die der westlichen Wissenschaft wohlbekannt ist, seit der Franzose Anquetil-Duperron 1761 aus Bombay das heilige Buch mitbrachte, in dem sie bekundet ist, das *Avesta*.

Sein Text wurde in einer religiösen Umwälzung geschrieben. Er legt Zeugnis von der Tatsache ab, daß in einer unbekannten Zeit, jedenfalls während der ersten Hälfte des 1. Jt. v. u. Z., eine kleine Gemeinschaft zumindest ihre Religion tiefgreifend veränderte, eine Religion, die Erbe ihrer indo-iranischen Vorgeschichte war und die wir gut kennen, weil das vedische Indien sie in den Sammlungen seiner Hymnen sehr treu bewahrte und uns ausführlich beschrieb.

Wo und wann diese Umwandlung, die man herkömmlicherweise – nach historischen Analogien – die „zoroastrische Reform“ nennt, stattgefunden hat, ist unmöglich zu sagen. Da die Sprache des *Avesta* in allen ihren Teilen die charakteristischen dialektalen Merkmale des iranischen Ostens trägt, so können wir sie lediglich irgenwo in dem weiten Raum, der vom Aral-See im Norden zum Hamūn-See im Süden reicht, lokalisieren. Die gesamte alte Geschichte dieser Regionen ist uns unbekannt. Sie haben kein einziges archäologisches Denkmal hinterlassen, geschweige denn ein epigraphisches. Die Aufmerksamkeit der griechischen und indischen Nachbarn haben sie nicht auf sich gezogen, und vor ihrer Eroberung durch Kyros bildeten sie in uns unbekannten Formen von Persien und Medien unabhängige politische Einheiten. Die Datierung ist so ungewiß wie die Lokalisierung.

Das *Avesta* scheint kein homogenes Buch zu sein und vor allem aus zwei Hauptteilen zu bestehen; erstens den Gāthās oder „Hymnen“, verfaßt in einem viel älteren Dialekt als dem der altpersischen Inschriften, zweitens dem Rest des Corpus, den man herkömmlicherweise das *Jungawesta* nennt. Die 238 kurzen Strophen, die die 17 Gāthās bilden, wurden auf jeden Fall verfaßt, bevor Kyros die ostiranischen Provinzen annektierte.

Sie vermitteln ein religiöses System, das durch das Erscheinen eines einzigen Gottes, Ahura Mazdā, des „aufmerksamen Herrn“, charakterisiert wird. Ihm sind sechs abstrakte Einheiten untergeordnet, Allegorien oder Erzengel, die den Kollektivnamen *aməša spənta* „die wohlthätigen Unsterblichen“ bekommen haben oder doch im Begriff sind, ihn zu empfangen. Dieser unfertige Monotheismus paart sich mit einer Tendenz zum Dualismus: Ahura Mazdā projiziert sich in eine schöpferische Hypostase, Spənta Mainiiu, den „Wohlthätigen Geist“, der als Zwilling und Widersacher Anra Mainiius, des „Bösen Geistes“, verstanden wird. Gleichzeitig mit dem Aufstieg Ahura Mazdās wird eine Klasse alter Gottheiten, mit dem Kollektivnamen *daēuua* benannt, für des Opfers unwürdig erachtet und verstoßen. Im Bereich der Praktiken deuten Anspielungen darauf hin, daß man einige Modalitäten des blutigen Opfers in Frage stellte, wie auch – und dies zweifellos in radikalerer Weise – des rituellen Verzehrs eines berauschenden Getränks, des

Haoma, der dem indischen Soma entspricht. Schließlich wird die Lehre einem Wortführer zugeschrieben, dessen Persönlichkeit sich der Analyse entzieht: Ist sie mythisch oder historisch? Handelt es sich um den Autor der Hymnen oder um ihre Hauptperson? Es ist Zaratustra, den der Westen durch Vermittlung der griechischen Literatur kennenlernen wird, und zwar unter dem Namen Zoroaster, bis Nietzsche, ihn selbst zu Wort kommen lassend, seinen wahren Namen wiederherstellt.

Dies ist in großen Zügen die Lehre der Gāthās. Nach einem Zeitraum von unbestimmbarer Länge, in dem die älteren Teile des *Jungwesta* verfaßt wurden, hat sich das Bild gewandelt. Der Eindruck herrscht vor, daß die Reform einen Pakt mit der zuvor vorhandenen Religion hat schließen und sich mit ihr in einer Synthese verbinden müssen. Wenn Ahura Mazdā die Spitze des Pantheons bildet, wenn der prophetische Stifter ständig Gegenstand der Verehrung und die *daēuvas* Gegenstand der Verfluchung sind, so wird man doch auf der anderen Seite Zeuge der Rückkehr eines großen Teiles des indo-iranischen Pantheons. Einige Götter wie Miθra und Vāiiu behalten ihren ursprünglichen Namen, andere wie Vərəθraγna und Anāhitā tragen als Substitut, was einst ihr bevorzugtes Epitheton war.

Da die persischen Könige und die awestischen Theologen dieselbe Gottheit an die Spitze des Pantheons stellen, so können wir das Problem der Religion der Achämeniden nur mit der Beantwortung der Frage, ob die Achämeniden Zoroastrier waren, klären.

Das *Avesta* enthält eine Glaubensbekenntnisformel, in der der Gläubige seine Parteinahme für die reformierte Lehre verkündet, indem er sich als erstes Mazdayasnier nennt (auf awestisch *mazdaiiasna*- „Verehrer des Mazdā“), sodann Zoroastrier (auf awestisch *zaratuštri*- „Anhänger Zarathustras“). Wenn die Achämeniden Auramazdā anriefen und ihn den größten der Götter nannten – *maθišta bagānām* –, haben sie damit ebenso Anspruch auf den Titel *mazdaiiasna* (auch wenn sie dieses Eigenschaftswort nie gebrauchen), wie der awestische Sänger es war. Aber sind sie auch *zaratuštri*? Man müßte diese Frage ohne weiteres bejahend beantworten, wenn die Erfindung des Namens Ahura Mazdā und seines hohen Ranges das Werk des gathischen Reformators wäre.

Wir können aber durchaus nicht sicher sein, daß diese Neuerungen nicht weit in die iranische Vorgeschichte hineinreichen. So stellt sich die Frage, ob die Religion, von der die achämenidischen Inschriften zeugen, jene ist, die der Reform Zarathustras voranging, oder jene, die ihr folgte.

Dieses Problem wird seit den Anfängen der Iranistik erörtert, eine allgemein anerkannte Lösung hat es nie gefunden. Mehr noch, einige Gelehrte, die sich mit ihm beschäftigt haben, sahen sich unter dem Druck von Tatsachen gezwungen, ihre Meinung im Laufe der Zeit mehrfach zu ändern, was nur zu ihrer Ehre gesagt sein soll. Die Schwierigkeit des Problems beruht teilweise auf der Tatsache, daß man schriftliche Quellen sehr verschiedener Natur einander gegenüberzustellen hat: einerseits die Königsinschriften, Originaldokumente, doch wenig bekümmert um religiöse Tatsachen, andererseits das *Avesta* mit seiner präzisen Theologie, das uns aber auf Pergamenten überliefert ist, deren ältestes heute siebenhundert Jahre zählt und dessen Abfassungszeit nicht präzise bestimmt werden kann.

Diejenigen, die wie Johannes Hertel und Ernst Herzfeld für den Zoroastrismus

der Achämeniden plädierten, sind das Opfer dieses Fehlens historischer Dimension geworden. Ihre These gründet sich letztlich auf die Überzeugung, daß der Schutzherr des gathischen Propheten und der Vater des Darius, die beide den Namen Vištāspa trugen, ein und dieselbe Person sind. Diese Identifizierung ist ganz unwahrscheinlich. Immerhin aber kann man sie verteidigen, denn sie stößt sich nicht an der materiellen Unmöglichkeit, die das Datum der Gāthās darstellen könnte.

Eine andere Schwierigkeit besteht in der Tatsache, daß der awestische Zoroastrismus nicht genau in seinen Ursprüngen und seiner ersten Entwicklung bestimmt werden kann. Man kann nicht sicher sagen, ob die drei Hauptcharakteristika der gathischen Botschaft – Tendenz zum Monotheismus, Tendenz zum Dualismus, Verwerfung der *daēuvas* –, für sich allein oder alle zusammengenommen, das Werk des Propheten sind oder ein Erbe der Vergangenheit.

Diese Ungewißheit ist der Forschung immer verderblich gewesen und hat vorgefaßten Meinungen freies Spiel gelassen. Ihr Opfer jedoch sind die Bestreiter des Zoroastrismus der Achämeniden geworden, z. B. Emile Benveniste, der überzeugte und beständige Parteigänger des Heidentums der Achämeniden, dessen Stellungnahme jene Nybergs und, mehr in unseren Tagen, die Widengrens inspirierte. Wenn eine den Achämeniden zuzuschreibende religiöse Erscheinung der Lehre des *Jungawesta* entspricht, so leugnet Benveniste ihren zoroastrischen Charakter, weil es ja nicht die Gāthās sind, mit denen sie übereinstimmt; wenn eine andere Erscheinung mit den Gāthās in Einklang steht und nicht mit dem *Jungawesta*, so interpretiert er auch diese nicht zoroastrisch, sondern weist sie den religiösen Verhältnissen zu, die vor der Reform bestanden und deren Erben sowohl Darius als auch Zarathustra waren.

Die Vertreter einer solch negativen Haltung haben jedoch in einem Punkt recht: Die Religion der Achämeniden ist nicht die der Gāthās. Die persischen Könige sind unbestreitbar Polytheisten. Darius, Xerxes und Artaxerxes rufen Auramazdā an, *hadā visaibiš багаibiš* „samt allen Göttern“, wie sie selber sagen. Artaxerxes II. ist ausführlicher, er nennt Miθra und Anāhitā, denen übrigens die wichtigsten Texte des *Jungawesta* gewidmet sind.

So kann die Frage nach der Religion der Achämeniden folgendermaßen präzisiert werden: Ist der mazdayasnische Polytheismus, dem sie anhängen, der des alten iranischen Heidentums oder des *Jungawesta*?

Um diese Fragen zu beantworten, werden wir nacheinander die vier Hauptpunkte betrachten, die in dieser Auseinandersetzung als Argumente dienen. Zuerst untersuchen wir die Unterschiede der religiösen Terminologie, die zwischen den Achämenideninschriften und dem *Awesta* bestehen, sodann die Unterschiede in den rituellen Praktiken. Danach halten wir uns vor Augen, was aus der Fortlassung des Namens Zaratuštra in den altpersischen Inschriften folgt, und wir erörtern die Schwierigkeit, den Zeitpunkt der Ersetzung des altpersischen durch den zoroastrischen Kalender im westlichen Iran zu bestimmen.

Wenn es ein wichtiges Wort in der religiösen Terminologie gibt, so ist das ohne Zweifel der Gattungsname, der zur Bezeichnung der göttlichen Einheiten gebraucht wird. Schon in ihren ältesten Erscheinungen offenbart die im *Awesta* kodifizierte zoroastrische Tradition in dieser Hinsicht eine Originalität, die einen revolutionären Bruch mit dem indo-iranischen Erbe darstellt. Vergleichende Rekonstruktion lehrt, daß die Indo-Iranier ihre Götter die *\*daiua-*, d. h. „die

Himmlischen“, nannten. Dieses Wort ist das etymologische Äquivalent von lat. *deus*, kelt. *dēvo*, germ. *teiwa*, lit. *diēwas*. Unter diesen *\*daiya-* unterschieden sie eine besondere Klasse von Gottheiten, die *\*asura-*, die durch magische Kraft und eine hohe, doch beunruhigende Moral charakterisiert waren. Während im nachvedischen Indien diese *ásura-* auf den Rang von Dämonen herabsanken und als die Feinde der *devá-* par excellence betrachtet wurden, geschah das genaue Gegenteil in Iran. Schon in den Gāthās dient das Wort *daēnuua-* zur Bezeichnung gewisser Gottheiten, die für den bösen Geist Partei genommen haben und denen man künftighin Verehrung und Opfer zu verweigern hat. Diese Neuerung, ob abhängig von der zoroastrischen Reform oder nicht, hat sich so allgemein durchgesetzt, daß in allen philologisch zugänglichen Bereichen des iranischen Territoriums der aus indo-iran. *\*daiya-* entstandene Terminus pejorative Bedeutung ohne jede andere Nuance besitzt. *ahura-* dagegen, dem Äquivalent des indischen *asura-*, widerfuhr ein glückliches Geschick: Es bildet den ersten Namensteil der großen Gottheit des *Avesta* und der achämenidischen Inschriften. Aber das gewöhnliche iranische Wort für Gott ist es nicht geworden, es sei denn in den Gāthās.

Dieses Wort ist im *Jungawesta yazata-*, in den achämenidischen Inschriften *baga-*. Etymologisch gesehen ist *baga-* der Sproß eines alten indoeuropäischen Wortes *\*bhago-*, das auch in den slawischen Sprachen überlebt hat (altslaw. *bogŭ*) und die Gottheit nicht in bezug auf ihren himmlischen Wohnort bezeichnete – wie *\*deīyo-* –, sondern auf ihre Tugenden der Spendenfreudigkeit (*baga-* ist der Zu- und Verteiler). Demgegenüber ist der Gebrauch von *yazata-* eine Neuerung: Ursprünglich ein Adjektiv, ständiges Beiwort der Götter, bedeutet es in den Gāthās noch nichts anderes als sein indisches Gleichwort *yajatá-*, nämlich „des Opfers würdig“. Die Bestreiter eines Zoroastrismus der Achämeniden haben es nicht versäumt, diese lexikalische Divergenz zwischen *Avesta* und altpersischen Inschriften zu unterstreichen. Wenn die achämenidischen Könige und die awestischen Sänger die Gottheit nicht mit demselben Wort benennen, kann man dann vernünftigerweise behaupten, daß sie sich in denselben Glauben fügten? Das Argument ist nicht ohne Gewicht, und man hat ihm lange Zeit nur die Hypothese von einer simplen dialektalen Verschiedenheit ohne religiöse Bedeutung entgegenzustellen vermocht. Unlängst nun habe ich mir darüber Klarheit verschafft, daß es sich bei gründlicher Untersuchung der Bezeugungen von *yazata-* herausstellt, daß dieses Wort, im Singular oder Plural, nur für sieben Gottheiten verwendet wird: Miθra, Sraoša, Rašnu, Arštāt, Nairiō.san̥ha, Vərəθraγna und Ātar.<sup>1</sup> Wenn man von dem die Götter als Kategorie bezeichnenden Wort ausgeht, unterteilt das *Jungawesta* die göttlichen Personen in drei Gruppen:

1. Die Aməša spəntas oder „unsterblichen Wohltäter“, d. h. die sechs allegorischen Hypostasen Ahura Mazdās;

2. die *yazatas* oder „die des Opfers Würdigen“. Dies ist die ausschließliche Bezeichnung Miθras und jener Götter, die sein himmlisches Gefolge bilden. Ihren Kern bilden die den indischen *ādityas* entsprechenden Götter;

3. schließlich die Ratus; dies sind die astralen Götter Sonne, Mond, der Stern Tištriia, die kleineren Götter, die den verschiedenen Augenblicken des Tages und der Opferzeremonie vorstehen, und – seltsam genug – Ahura Mazdā selbst.

<sup>1</sup> Was die Einzelheiten betrifft, vgl. Studien zur Indologie und Iranistik 2 [1976], 121 ff.

Um der Vollständigkeit willen muß ich hier auf zwei ungewöhnliche Tatsachen hinweisen, die ich nicht zu erklären vermag. Zum einen hat Sraoša, die Allegorie der religiösen Disziplin, die Eigenheit, die Kategorien zu überschreiten und ohne Unterschiede *aməša spənta*, *yazata* oder *ratu* genannt zu werden; zum anderen gelten für mehrere große Gottheiten der Yašts (Anāhitā, Druuāspā, Vāiiu und Aši) überhaupt keine Gattungsnamen. Sie werden nur mit ihren Eigennamen genannt.

Da nun *yazata*- eine viel eingeschränktere Bedeutung hat, als man bisher annahm, so ist es auch nicht länger möglich, dieses Wort direkt *baga*- entgegenzusetzen. Mit *baga*- griffen die Achämeniden wahrscheinlich auf ein Wort von sehr weiter Bedeutung zurück, ein Wort, das ohne theologische Feinheiten alle übernatürlichen Wesenheiten, die ihr religiöses Universum bevölkerten und vielleicht auch das ihrer unterworfenen Völker, einzuschließen vermochte.

Demgegenüber ist das *Avesta* ein kanonisches Werk mit einem bis in die Kleinigkeiten präzisen Vokabular. Jede Gottheit wird mit einem Terminus bezeichnet, der sie unzweideutig im göttlichen Universum klassifiziert, ihren Status genau definiert, den Menschen die Art des Opfers, die sie beansprucht, anzeigt sowie auch die Art des Nutzens, den sie zu geben vermag. Eine Wesenheit ist entweder *aməša spənta* oder *yazata* oder *ratu* und kann, mit Ausnahme von Sraoša, nicht zweierlei oder dreierlei zugleich sein.

Es verbleibt festzustellen, ob das *Avesta* einen generellen Begriff besaß, mit dem alle übernatürlichen Wesen, die das göttliche Universum bevölkerten, bezeichnet werden konnten. Sollte dies nicht ganz einfach *baya*- sein? Diese Entsprechung des altpersischen Wortes ist nicht gerade häufig bezeugt, aber es ist bezeugt, und es hat offensichtlich keine besondere theologische Bedeutung. In den vier Abschnitten, in denen es auftaucht, bezeichnet es bald Ahura Mazdā, bald den Mond und bald Miθra, d. h. zwei *ratu*s und den *yazata* par excellence. Wenn das altpersische Wort *baga*- im *Avesta* nicht *yazata*- entspricht, sondern seinem genauen etymologischen Äquivalent, so verschwindet ein wichtiger terminologischer Unterschied zwischen den achämenidischen Inschriften und dem *Avesta*, um einer Übereinstimmung Platz zu machen.

Die Achämeniden haben uns nicht nur anvertraut, wie sie die Götter nannten, die sie verehrten, sondern auch jene, die sie verfluchten. 1935 wurde in Persepolis auf einer Steintafel eine Inschrift entdeckt, in der Xerxes folgendermaßen von einem Ereignis in seiner Regierungszeit berichtet: „Unter diesen Provinzen war (eine), in der früher die Daivas verehrt wurden. Mit Auramazdās Hilfe habe ich diesen Tempel der Daivas zerstört und verkündet: Man soll den Daivas keine Verehrung erweisen! Dort, wo man früher einen Daiva-Kult trieb, dort habe ich einen Kult Auramazdās in korrekter Weise eingerichtet.“

Man hat viel über den Ort gestritten, an dem sich dieser Daiva-Tempel befand: Spielt Xerxes auf ein lokales iranisches Heiligtum an, auf die Niederbrennung der Akropolis Athens oder auf die Zerstörung des Marduk-Tempels, der den babylonischen Aufstand sanktionierte? In Hinblick auf die uns beschäftigenden Fragen bedeutet dies sehr wenig.

Für uns hervorhebenswert ist, daß Xerxes nicht *daiva*- zur Bezeichnung von Göttern, seien es iranische, griechische oder semitische, deren Kult er verbot, hätte verwenden können, wenn dieses Wort nicht bereits denselben wesentlich pejorativen Sinn gehabt hätte wie seine awestische Entsprechung. Die Xerxes-In-

schrift bietet also eine wesentliche terminologische und konzeptionelle Übereinstimmung mit dem *Avesta*. Nie wurde sie jedoch als ein entscheidendes Zeugnis zugunsten des Zoroastrismus der Achämeniden angesehen.

Dieser Zweifel resultiert, wie so oft, aus unserer Ungewißheit über die Natur des ursprünglichen Zoroastrismus. Der Niedergang der *daēuuas* ist nicht mit Sicherheit eine Neuerung der Reform gewesen. In einem ganz neuen Artikel betrachtet Ugo Bianchi den Gebrauch, den Xerxes von dem Wort *daiva-* machte, als ein zwingendes Argument für den Zoroastrismus: zu leugnen, daß die Ablehnung der *daivas* das Werk Zarathustras sei, schreibt er, hieße, von seinem religiösen System eines seiner wesentlichen Elemente zu amputieren.

Wenngleich mir diese Auffassung übertrieben erscheint – die Theorie von den beiden Geistern bildet, glaube ich, eine hinreichende philosophische Innovation, um das Ansehen des Begründers zu sichern –, neige ich doch dazu, Bianchi recht zu geben. Schließlich ist es klar, daß die Gāthās eine literarische Waffe sind, gerichtet gegen die *daēuuas* und ihre Verehrer. Sie sind ein Werk des Hasses und des Streites. Hätten aber die *daēuuas* und jene, die sie verehren, so viele Beschimpfungen und einen solch beständigen, unauslöschlichen Haß verdient, wenn sie, besiegt seit Jahrzehnten, ja Jahrhunderten, die zoroastrische Gemeinde nicht mehr bedroht hätten? Ich glaube es nicht, aber ich erkenne gerne an, daß das hier von mir vorgebrachte Argument für eine Verbindung der Ablehnung der *daēuuas* mit der zoroastrischen Reform zu subjektiv erscheint. Schließlich beweist die Inschrift des Xerxes nicht wirklich den Zoroastrismus der Achämeniden, sondern nur eine frappante terminologische Übereinstimmung mit der Sprache des *Avesta*.

Noch ein letzter terminologischer Punkt muß erörtert werden, auf den Emile Benveniste 1929 in dem kleinen Buch hinwies, in dem er das Zeugnis der griechischen Historiker über die Religion der Achämeniden untersuchte und dessen Folgerungen für mehr als dreißig Jahre die These vom Nicht-Zoroastrismus bestimmten.

Im *Avesta* zieht die Unterscheidung zwischen der Welt des Guten und der Welt des Bösen die Verwendung eines besonderen Vokabulars für beide nach sich, besonders was die Körperteile und gewöhnliche Verrichtungen des täglichen Lebens betrifft. So werden die Augen der Geschöpfe des Guten *čašman-* oder *dōiθra-*, jene der Kreaturen des Bösen *aši-* genannt. Das Essen der ersten wird durch das Verb *x<sup>v</sup>ar* ausgedrückt, für die anderen durch das Verb *gah*. Man sagt einfach, *čašman-* und *x<sup>v</sup>ar* sind ahurische Ausdrücke, *aši-* und *gah* daevische. Die linguistischen Mechanismen, die diese lexikalische Dichotomie begründen, sind nicht sehr gut bekannt und scheinen jedenfalls sehr unterschiedlicher Art gewesen zu sein. Während wir nicht wissen, welcher Prozeß zum Niedergang eines Wortes, wie *aši-*, dem Nachkommen der alten indo-iranischen und indo-europäischen Bezeichnung des Auges, führen konnte, sind die Gründe für den pejorativen Gebrauch von *gah* sehr klar: Hier liegt ein Rückgriff auf den verabscheuten, weil als grob empfundenen Teil des Wortschatzes vor. Die Götter, wenn man so will, essen, die Dämonen fressen. Die altpersischen Inschriften, erklärt uns Benveniste, greifen nicht nur nie auf diesen Typ lexikalischer Dichotomie zurück, sie verwenden sogar ganz normal die Verben *pat* „rauben“ und *mar* „sterben“, deren awestische Entsprechungen zum schlechten Wortbestand gehören. Diese Feststellung, die sogar die Anhänger eines achämenidischen Zoroastrismus als anerkannte Wahrheit betrachten, ist ganz und gar irrig.

Die Idee, daß das awestische Verb *mar* einen daevischen Wert habe, begründet sich wesentlich auf ein Fragment, den Haðōxt Nask, der vom Schicksal der menschlichen Seele nach dem Tod erzählt und systematisch *mar* für den Übeltäter, *riθ* für den Gerechten gebraucht. Im eigentlichen Corpus geschieht es, daß *mar* den Tod der Kreaturen des Guten bezeichnet, gewiß selten, aber doch hinreichend, denn die Daevismen gestatten keine Ausnahme. In der Tat, *mar* ist ein gern vermiedenes Wort, das man auch wirklich bisweilen vermeidet, indem man es durch *riθ* ersetzt. Diese Situation legt die Annahme nahe, daß der Diskredit, in den das Wort geraten ist, nichts von daevischer Bedeutungsmindeung verrät, sondern eher ein linguistisches Tabu, das natürlich nicht wirksam wird, wenn vom Tode eines Sünders die Rede ist. *mar* sollte außerhalb der Debatte bleiben.

1945 wies Benveniste selbst darauf hin, daß der Gebrauch des Verbs *pat* in den altpersischen Inschriften nicht so normal sei. Die große Inschrift von Behistūn, die von einer Reihe lokaler Revolten und deren Niederwerfungen berichtet, verwendet ständig den Gedanken des „Sich-in-Bewegung-Setzens“, „Sich-Erhebens“, sowohl um den Ausdruck der Erhebung zu bezeichnen, als auch den Eingriff, der ihr ein Ende setzte. Darius gibt diesen Gedanken ausnahmslos durch *ud-pata-* im ersten Falle wieder, durch *rasa-* im zweiten. Es erscheint also wohl möglich, daß zwischen diesen beiden Verben eine Spaltung bestand, die für die heiligen Texte der Zoroastrier charakteristische lexikalische Mechanismen in den politischen Kontext der Achämeniden übertrug.

Es ist zu bedauern, daß Benveniste nicht die aus seiner Entdeckung sich ergebenden religionswissenschaftlichen Folgerungen gezogen hat, denn die achämenidischen Inschriften enthalten noch eine andere lexikalische Dichotomie. Sie betrifft die Benennung der Armee, die auf awestisch entweder das ahurische *spāda-* oder das daevische *haēnā-* ist.

Das Altpersische verfügt im Prinzip über drei Wörter, um die Armee zu bezeichnen: *kāra-*, *spāda-* und *hainā-*. Offensichtlich ist das erste das einzige in ständigem Gebrauch befindliche. Das zweite – *spāda-* – erscheint nur als Zweitbestandteil eines Kompositums im Namen des medischen Generals *taxmaspāda-* und muß als ein dem persischen Dialekt fremdes Wort angesehen werden. Auch *hainā-* ist ein isoliertes Wort. Zweimal wird es in den Zeilen 15 bis 20 der Inschrift von Persepolis erwähnt, wo Darius das folgende Gebet formuliert: „Möge Auramazdā dieses Land vor feindlicher Armee, vor Hungersnot und Aufruhr schützen; mögen nicht in dieses Land die feindliche Armee, die Hungersnot, der Aufruhr kommen.“ Hier, in einer Inschrift, deren Inhalt einmal mehr religiöser als politischer Art ist, benützt Darius statt des üblichen *kāra- hainā-*, ein Wort, das ich durch den zusammengesetzten Ausdruck „feindliche Armee“ wiedergeben mußte. Es drückt wesentlich die Feindseligkeit aus, so wie sein Äquivalent in der religiösen Sprache des *Awesta*.<sup>2</sup> Die altpersischen Wörter *pat* und *hainā-* haben also denselben pejorativen, daevischen Wert wie ihre awestischen Äquivalente. Übereinstimmend wiederum, aber doch kein Beweis für den Zoroastrismus der Achämeniden.

<sup>2</sup> Wie dies bereits Hermann Güntert bemerkt hat (Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta, Heidelberg 1914, 29). Ich hatte dies in meinem in Anm. 1 zitierten Artikel übersehen.



Man kann jedenfalls behaupten, daß die lexikalische Dichotomie sich als ein der iranischen Literatursprache eigener, stilistischer Vorgang unabhängig vom Zoroastrismus und bereits vor ihm herausgebildet hat. Das Gegenteil ist nicht beweisbar, aber der Gedanke ist immerhin verlockend, daß dieser literarische Mechanismus mit jener Tendenz zum Dualismus verknüpft ist, die das einzige unauflösbare Merkmal der zoroastrischen Reform darstellt.

Die Königsinschriften sagen uns nichts von den äußeren Formen und den materiellen Bedingungen des Kults im Reich. Xerxes läßt uns nur wissen – gemäß der plausibelsten Übersetzung eines dunklen Ausdrucks –, daß er Auramazdā zur vorgeschriebenen Zeit und nach richtigem Ritus opfere. Unsere einzige Informationsquelle zur Sache ist also Herodot, der eine summarische Beschreibung der Opferzeremonien und Bestattungssitten gibt.

Der griechische Forscher belehrt uns, daß es in Persien und Medien zwei Bestattungsformen gab.

Die eine war die der Magier, d. h. einer ethnischen Einheit der Meder, die als Priesterklasse im ganzen westlichen Iran fungierte. Sie bestand in der Aussetzung der Leichname und ihrer Nichtbeerdigung, bis sie von Hunden und Vögeln vollständig ihres Fleisches beraubt waren. Vom Standpunkt des zoroastrischen Glaubens betrachtet ist diese Sitte die einzige orthodoxe. Ihr Prinzip wird mit nicht-alltäglicher Autorität und Intoleranz in einem Buch des *Jungawesta* ausgesprochen, dem *Vidēvdād*. Es fand unter Ausschluß aller alternativen Möglichkeiten bis in die jüngsten Jahre hinein in einigen zoroastrischen Gemeinden, die in Indien und Iran fortbestehen, genaue Beachtung.

Demgegenüber praktizierten die Perser und Meder mit Ausnahme der Magier die Beerdigung. Der Leichnam wurde mit Wachs überzogen, dann in der Erde begraben oder, wenn es sich um ein Mitglied der königlichen Familie handelte, in einem Felsengrab beigesetzt. In diesem Punkt wird Herodots Bericht durch die Archäologie bestätigt. Erich Schmidt entdeckte einen Friedhof in Persepolis, und der Tourist kann die eindrucksvollen Königsgräber bewundern, die in die Fels-hänge von Naqš-i Rostam geschlagen sind.

Es besteht also ein Unterschied zwischen den Achämeniden auf der einen Seite, den Magiern und dem *Avesta* auf der anderen. Nyberg sah hierin 1938 den zwin-genden Beweis für den Nicht-Zoroastrismus der Achämeniden. Gleichzeitig seine Toten bestatten und Zoroastrier sein, das kann man nicht, sagte er. Zweifellos, aber nur von einer bestimmten Epoche an!

Die Verpflichtung zur Aussetzung der Leichname wird erst durch das *Vidēvdād* bestätigt, dessen Redaktion sehr spät erfolgte. Auf Grund des Grades der Auflö-sung seiner Sprache muß man seine Abfassung mit Henning in den ersten beiden Jahrhunderten v. u. Z. vermuten, d. h. in den Anfängen der arsakidischen Epoche. Außerdem spricht dieses Buch Lehren aus, die es klar vom übrigen *Avesta* unter-scheiden, die aber zutreffend die Magier charakterisieren, so wie sie die griechi-schen Autoren beschreiben. Da ist die Aussetzung der Leichname, von der wir sprechen. Da ist auch die Sitte, systematisch so viele für schädlich gehaltene Tiere wie möglich zu töten, Frösche, Schlangen und Skorpione. Ein weiteres Merkmal des *Vidēvdād* besteht in der Verschärfung und Vervollkommnung des zoroastri-schen Dualismus: Der Böse Geist steht nicht mehr dem Wohltätigen gegenüber, sondern direkt Ahura Mazdā selbst. Nun schreibt ein Fragment der Schrift *Περσ*

*φιλοσοφίας* des Aristoteles, überliefert bei Diogenes Laertius, den Magiern die Vorstellung zu, daß das Universum das Theater eines Kampfes ohne Schiedsrichter zwischen zwei Prinzipien (*ἀρχαί*) sei, die als zwei Geister (*δαίμονες*) angesehen würden, jenem des Guten, *Ὠρομάσδης* genannt, und jenem des Bösen, genannt *Ἀρειμάνιος*. Solche Lehren, die einige Jahrhunderte später in der offiziellen Religion des sassanidischen Reiches triumphieren sollten, gehören nicht zum ursprünglichen Zoroastrismus. Sie folgen aus einer Neuerung, die, den Magiern zuzuschreiben, auf Grund der Angaben Herodots und Aristoteles' sehr verlockend ist. Es scheint, daß diese zur Zeit des achämenidischen Reiches eine besondere Form des Zoroastrismus befolgten, mit einigen abweichenden Zügen, die im Laufe der Zeit zum integralen Bestandteil der Orthodoxie wurden. Man kann aus alledem gegen Nyberg folgern, daß man vom 6. bis 4. Jh. v. u. Z. sehr wohl seine Toten bestatten und Zoroastrier sein konnte.

Tatsächlich ist Nybergs Argument um so weniger zwingend, als die Perser die Erdbestattung nicht in aller liturgischen Unschuld praktiziert zu haben scheinen. Denken wir an die schweren Felsgrabmäler von Naqš-i Rostam und die Särge aus Terrakotta, in denen die Einwohner von Persepolis die Toten bestatteten, nachdem sie diese mit Wachs überzogen hatten. Zeugt nicht dies von der Sorge der Perser, die Erde vor Befleckung durch Verwesung zu bewahren, wenn auch mit weniger Besessenheit als bei den medischen Theologen? Diese Hypothese, die sich auf betrachtbare archäologische Tatsachen stützt, ist weit davon entfernt, nur jener "mere joke" zu sein, den Benveniste in ihr sieht.

Der größte Teil der Beschreibung Herodots betrifft die rituellen Praktiken. Die Perser, sagt er, klettern auf die Bergspitzen und bringen Opfergaben dem Himmelsgewölbe, der Sonne, dem Mond, den Sternen, dem Wasser, den Winden und der Aphrodite dar, die sie *Miθra* nennen. Sie haben keine Idole, keine Tempel und keine Altäre. Sie entzünden keine Feuer und bringen keine Trankopfer dar.

Diese Behauptungen können nicht ohne Vorbehalt hingenommen werden. Sie enthalten einen schweren Fehler: *Miθra* ist keine weibliche Gottheit, und mehr noch, er erinnert in nichts an die griechische Aphrodite. Im übrigen scheinen sie bestimmt zu sein durch die entstellende Absicht, den Leser durch das Bild einer ganz natürlichen Religion zu beeindrucken, die in der Darstellung von Opfern für die großen kosmischen Elemente besteht, und das ohne jegliche rituelle Zusätze. Sie selbst geben ein ziemlich treues Bild vom altpersischen Pantheon, das ebensowohl jenes der vorzoroastrischen Religion wie das des *Jungawesta* gewesen sein kann.

Seine strikt naturalistische Interpretation kommt natürlich einem Reduktionsprozeß gleich und führt zu gewissen Unklarheiten.

Wenn es auch klar ist, daß das Himmelsgewölbe, das dominiert und das Herodot mit *Ζεῦς* gleichsetzt, Auramazdā repräsentiert, so ist es doch viel schwieriger, beispielsweise zu bestimmen, wem das Wasser entspricht. Sind die Gewässer selbst gemeint, deren Kult den Gegenstand des Yasna *haptanhāiti* bildet? Ist es Hauru-uātāt, der Erzengel, der ihr Patron ist, oder sind es die beiden Gottheiten des *Jungawesta*, die mit dem flüssigen Element in einer besonderen Verbindung stehen, *Apām napāt* und *Anāhitā*? Wir können es nicht wissen.

Was die Behauptung betrifft, daß das Opfer auf den Bergspitzen stattfand, so verdient sie Beachtung, denn sie steht in guter Übereinstimmung mit einer archäo-

logisch bezeugten Sitte im ganzen vorsassanidischen Iran. Im Westen sind die sakralen Terrassen von Bard-i Nišānde und Masjid-i Sulaimān, die Ghirshman freigelegt hat, nichts anderes als bequeme künstliche Hügel, im Osten wird das Gebäude auf dem Berg Qarabāy, das die Wüste von Nāwūr überragt, durch die baktrische Inschrift, die man 1967 fand, als eine Kultstätte bestimmt.

Das einzige Bedenken, das wir erheben, ist, daß man keines dieser Monumente den Achämeniden zuschreiben kann und daß uns nichts die Versicherung gibt, daß das Opfer nur auf den Bergspitzen stattfinden konnte. Daß die Perser keine Tempel, Idole oder Altäre errichtet haben sollen, ist wahrscheinlich wahr, oder doch wahr in einem gewissen Grade. Von all den eindrucksvollen Ruinen, die den Boden Mediens und Persiens markieren, ist keine einzige, die mit Sicherheit als ein achämenidischer Tempel identifiziert werden könnte. Das Fehlen von Idolen entspricht der Wirklichkeit in dem Sinne, daß keine Götterstatue ständig in einem Kultort weilte und auch nicht bei der Opferzeremonie präsiidierte. Aber dies bedeutet nicht, daß die Gottheit nicht Gegenstand einer figürlichen Darstellung werden konnte.

Ein solches Motiv, das sich oft auf den achämenidischen Reliefs finden läßt, ist die geflügelte Sonnenscheibe, aus der eine anthropomorphe Figur hervorgeht. Die traditionelle, doch nie einhellig akzeptierte Deutung erkannte darin Auramazdā. Es könnte sich aber auch um das Bild des religiösen Bewußtseins des Königs handeln oder um das Symbol seiner göttlichen Erwähltheit.

Über das Fehlen der Altäre muß im Zusammenhang mit der Behauptung geurteilt werden, daß die Perser keine Feuer entzündeten und keine Trankopfer darbrachten. Dieser Punkt ist als einziger für den Streit um den Zoroastrismus der Achämeniden von Wichtigkeit. Will man Herodot Glauben schenken, so waren das heilige Feuer und das Haoma-Opfer, diese beiden zentralen Bestandteile der zoroastrischen Zeremonie, dem achämeniden Ritual fremd.

Glücklicherweise lehrt uns die Archäologie das Gegenteil. Die Magier Phrygiens auf dem Basrelief von Erghili und Darius selbst auf seinem Felsgrab von Naqš-i Rostam sind in gleicher Weise vor einem Feuer abgebildet, das auf einem behauenen Steinblock entzündet ist, den man wohl einen Altar nennen muß, auch wenn man Herodot zugesteht, daß dies kein Altar im griechischen Sinne des Begriffes ist. Außerdem hat das Schatzhaus von Persepolis eine große Zahl von Mörsern und Stößeln zur Haoma-Pressung geliefert. So muß man trotz Herodot schließen, daß die zentrale Stellung des Feuers, das Haoma-Opfer und auch das Barəsmanbündel, von dem er uns nichts sagt, das Opfer der Achämeniden nicht weniger charakterisierten als das zoroastrische.

Herodot berichtet auch, daß das achämenidische Opfer von Tierschlachtungen begleitet war, deren Art sehr schön durch das Basrelief von Erghili illustriert wird: Nach der Tötung zerlegt man das Fleisch und breitet es auf einer Pflanzenstreu vor dem Feueraltar aus. Diese Praxis ist nicht, wie Benveniste meinte, mit der Annahme der zoroastrischen Reform unvereinbar. Heute herrscht Übereinstimmung in der Annahme, daß Zaratustra das blutige Opfer und das Fleisch als Opfergabe nicht verdammt habe, sondern allein die grausamen Formen der Tötung und vielleicht die Hekatomben. Dies geht nicht aus dem Text des *Avesta* selbst hervor, der über diese Dinge nie ausführlich spricht, sondern aus dem Fortleben einer bestimmten Terminologie: Wenn das Schaf im Mp. gewöhnlich *gōspand*

genannt wird (np. *gūsfand*), was etymologisch „wohltätige Kuh“ bedeutet, so folgt dies, wie Duchesne-Guillemin gezeigt hat, aus dem Umstand, daß man zu einer bestimmten Zeit aus Gründen der Sparsamkeit die Kuh als Opfertier durch das Schaf ersetzte, diesem jedoch als Ergebnis eines im religiösen Denken verbreiteten Vorganges den Namen der Kuh gab.

Anatole France beschreibt denselben Sachverhalt aus Anlaß einer katholischen Beerdigung: «Remarquez . . . que sur l'autel et autour du cercueil, on allume, en guise de cierges, de petites veilleuses sur des queues de billard et qu'ainsi on offre au Seigneur de l'huile à quinquet pour de la cire vierge. Les hommes pieux qui vivent dans le sanctuaire ont été de tout temps enclins à faire à leur dieu de ces petites tromperies.» Ein Zeuge dafür sind Evans-Pritchard zufolge auch die Nuers in Afrika: Wenn sie den Göttern statt eines Rindes eine Gurke opfern, so nennen sie diese „Rind“.

Das von den Achämeniden praktizierte blutige Opfer widerspricht also nicht der Hypothese, daß sie Zoroastrier waren. Doch kann ein Vergleich der Handlungen jedenfalls nicht sehr weit führen, da das *Awesta* nie die Opferzeremonie selbst beschreibt noch ihren Sinn darlegt. Was diesen letzten Punkt betrifft, so besitzen wir jedoch eine knappe beurteilende Stellungnahme.

Der Historiker Strabo, der von 63 v. u. Z. bis 19 u. Z. lebt, folgte Herodot in seiner Beschreibung der Religion der Achämeniden, bereicherte diese jedoch durch persönliche Beobachtungen über die Magier von Kappadokien, so wie jene des Onesikritos, eines Offiziers Alexanders des Großen, dessen Bericht heute verloren ist. Strabo erwähnt auch die Zerlegung des Opfertieres und die Ausbreitung des Fleisches auf einer Streu, er präzisiert jedoch, daß keines seiner Teile als Opfergabe für die Götter bestimmt sei, da diese nur auf die Seele des Opfers Anspruch erhöhen.

Es ist bisher nie gezeigt worden, daß diese Auffassung des blutigen Opfers sehr genau mit jener übereinstimmt, die im Stück 33 der awestischen *Pursišnihā* ausgedrückt ist, wahrscheinlich weil die einzige Ausgabe dieses Textes, über die man bis 1971 verfügte, den Satz falsch analysiert. Mit JamaspAsa und Humbach ist folgendermaßen zu lesen und zu übersetzen: *para tē gaospənta gaohudā baodasca uruuānəmca fraēšiiāmahi nazdišta upaθβaršta raocā cašmanā sūkəm* „Wohltätige Kuh, freigebige Kuh, wir senden dein Bewußtsein und deine Seele hin zu den nächsten der erschaffenen Lichter, die der Glanz der Augen des Menschen sind“ (S. 52–53).

Der Gebrauch der Epitheta *spənta*- „wohltätig“ und *hudā*- „freigebig“ verrät, daß man sich an die Kuh als Opfertier wendet. Ihre Tötung dient der Entsendung der Seele des Opfers zu jenen Lichtern hin, die in der zoroastrischen Weltvorstellung den Kosmos darstellen, und zwar zu den allernächsten zuerst, die im Fragment allein genannt sind, d. h. den Augen des Menschen, sodann wahrscheinlich zu den irdischen Lichtern, d. h. dem Feuer, den himmlischen Lichtern, d. h. den Gestirnen, und schließlich dem unendlichen Licht, das über allem Sichtbaren das Paradies und die Wohnung der Götter bildet.

Dieses Zeugnis des awestischen Katechismus ist doppelt kostbar. Zum einen erklärt es in einem strikt zoroastrischen Rahmen, warum die lange Klage des Tieres, die die zweite Gatha bildet, nicht einfach der Kuh zugeschrieben wird, sondern der Seele der Kuh. Dies bekräftigt eine Hypothese von Mary Boyce, die

in ihr den Wortführer der großen, Leid erduldenen Herde der Tiere sieht, die seit Anbeginn der Zeit den rituellen Tod erleidet. Andererseits lehrt dieses Zeugnis, daß die Sinngebung des blutigen Opfers bei den Achämeniden dieselbe war wie im *Awesta*. Wir befinden uns vor einer erneuten Übereinstimmung zwischen der Religion der Achämeniden und dem Zoroastrismus.

Unsere Untersuchung, die von einer Prüfung der Terminologie zu jener der religiösen Praktiken fortschritt, konnte zur Aufdeckung mehrerer Übereinstimmungen führen.

Keine vermag jedoch die These der Verfechter des Zoroastrismus der Achämeniden schlüssig zu beweisen. Was diesen seit je die größten Schwierigkeiten bereitet hat, das ist die Tatsache, daß der Name *Zaraθuštras* in den altpersischen Dokumenten nie bezeugt ist. Um dieses Fehlen zu erklären, wurde vorgebracht, daß die Inschriften der Großkönige nicht durch religiöse Anliegen diktiert sind, sondern durch politische. Alle Bestandteile ihres Glaubens darzubieten und für uns zu überliefern, sei offenbar nicht ihr Ziel gewesen.

Dieses gänzlich defensive Argument ist nicht ganz ohne Wert. Man kann feststellen, daß tausend Jahre später die sassanidischen Könige, Zoroastrier ohne Zweifel, in ihren offiziellen Inschriften den Namen *Zrdwšt* nie zitieren. Aber das Problem läßt sich noch präziser fassen. Wenn auch der Prophet in den achämenidischen Dokumenten nicht erwähnt ist, so gehören doch die Namen jener Personen, die die *Gāthās* als seine ersten Anhänger, ja seine Familienangehörigen vorstellen, sehr wohl zum persischen Onomasticum, und insbesondere zu jenem der königlichen Familie.

Der *kauui* oder Hohepriester, der die Lehren der Reform unterstützte, und seine Frau hießen *Vīštāspa-* und *Hutaosā-*. So heißen auch der Vater bzw. die Mutter des Darius. Wir stehen hier vor einer Alternative: Entweder sollte der Name dieser Vornehmen ihren Glauben verkünden und sie unter den erhabenen Schutz der ersten Gläubigen stellen, oder ihre Namen gehören zum traditionellen iranischen Onomasticum und enthalten keinerlei religiöse Aussage. Im ersten Fall ist bewiesen, daß die Achämeniden Zoroastrier waren, auch wenn sie nicht von *Zaraθuštra* reden, im zweiten weist die Auslassung des Prophetennamens auf das Gegenteil hin.

Diesem Hinweis kann man, so scheint mir, mit einem anderen Argument als dem von der politischen Natur der Inschriften begegnen.

Es handelt sich um Folgerungen in einem Artikel, in dem 1971 Bernfried Schlerath die Verteilung der Belege des Zarathustra-Namens im *Awesta* analysierte.<sup>3</sup> Es scheint, daß die Person des Propheten nur im ältesten Teil des Corpus, den *Gāthās*, mit dem *Awesta*-Text innig verbunden ist sowie mit seinem jüngsten, dem *Vidēvdād*. Das *Yasna haptayhāiti*, redigiert in einer Sprache, die noch fast die der *Gāthās* ist, nennt ihn kein einziges Mal. Im *Yasna* und in den *Yašts* erscheint der Name *Zaraθuštras* nur in Passagen, die der Interpolation verdächtig sind, ausgenommen zwei Texte, die – gewiß nicht zufällig – im Corpus benachbart sind, der *Hōm-Yašt*, eine Darbringung zu Ehren des *haoma*, und das Glaubensbekenntnis, von dem ich am Anfang dieser Mitteilung gesprochen habe.

<sup>3</sup> Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans, ed. W. Eilers, Stuttgart 1971, 133ff.

Es ist nicht abwegig zu vermuten, daß – von gewissen Gemeinden abgesehen, die sein Gedächtnis bewahrten – der mutmaßliche Begründer nicht immerfort jenes gewaltige Ansehen genoß, dessen er sich in der sassanidischen Kirche und in den Pahlavi-Büchern des 9. Jh. u. Z. erfreute. Wir sehen, wenn die Achämeniden doch Zoroastrier waren, so entspricht ihre Religion weder jener der Gāthās noch jener des *Vidēvdād*, sondern jenen Teilen des *Jungawesta*, in denen die Person des Propheten vernachlässigt und gewissermaßen verborgen zu sein scheint.

Ich persönlich möchte fast annehmen, daß die Figur Zaratuštras ihr historisches Glück der Heterodoxie und dem Zufall verdankt. In dem Maße, in dem das *Vidēvdād* den ursprünglichen Zoroastrismus durch Einführung von anfänglich den medischen Magiern eigenen Vorstellungen modifizierte, dürften diese bestrebt gewesen sein, ihre Neuerungen unter die Autorität des Protagonisten der Gāthās zu stellen. Sie belebten auf diese Weise sein Ansehen wieder und gaben ihm den dauerhaften Status eines obersten Schiedsrichters der Rechtsgläubigkeit. Andererseits hat es der Zufall gewollt, daß der Schutzherr Zaratuštras und der Vater des Darius denselben Namen trugen. Sollte man nicht unter Artaxerxes I., Darius III. oder Artaxerxes II. – zu einer Zeit, die spät genug war, um nicht zu wissen, daß es anders war – den Versuch unternommen haben, mit einem wohl verständlichen propagandistischen Manöver der Idee Glauben zu verschaffen, daß Zaratuštra seine Reform vor dem Ahnherrn des jüngeren Zweiges der Achämeniden verkündet hatte? Dies ist nichts als eine Vermutung, aber sie ist so kohärent, daß sie auch erklärt, warum der Name Zaratuštra in phonetischer Hinsicht weder awestisch noch persisch noch medisch ist, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach parthisch, da es das Mittelparthische allein ist, das uns in *zrhwšt* den einzigen genauen etymologischen Abkömmling liefert. Man dürfte in die awestische Tradition die Form eingeführt haben, die der Name des Propheten in der Gegend hatte, deren Satrap der Vater des Darius lange Zeit war, und in dieser Gestalt hatte er alle Aussicht zu bestehen, denn zwei oder drei Jahrhunderte später hatten auch die arsakidischen Könige, die parthischen Ursprungs waren, einigen Grund, ihn hochzuachten.

Ich habe am Anfang dieser Ausführungen gesagt, daß Benvenistes Buch "The Persian Religion According to the Chief Greek Texts" der These vom Nicht-Zoroastrismus der Achämeniden dreißig Jahre lang den Weg gewiesen hat.

Zu Beginn der sechziger Jahre wandelt sich das Bild, doch nur für sehr kurze Zeit. 1962 ergreifen Jacques Duchesne-Guillemin, 1964 Ilya Gershevitch Partei für den Zoroastrismus und begründen dies übereinstimmend mit einem Argument, das von großem Gewicht zu sein scheint. Wenn nach der wahrscheinlichsten Berechnung die Ersetzung des altpersischen agrarischen Kalenders durch den im *Avesta* bezeugten zoroastrischen 441 v. u. Z., unter Artaxerxes I., erfolgte, so läßt sich schließen, daß dieser Zoroastrier war, und da eine einen Bruch in der religiösen Tradition markierende Krise seit Darius nicht mehr zu verzeichnen ist, so läßt sich vermuten, daß die Achämeniden mindestens seit der Machtergreifung des jüngeren Zweiges der Familie im Jahre 522, seit Darius, den reformierten Glauben bekannten.

Diese Überlegungen scheinen seit 1967 durch Elias Bickerman widerlegt zu sein, der die Fragwürdigkeit der Zeugnisse, die eine Datierung der Annahme des zoroastrischen Kalenders ermöglichen, definitiv bewiesen hat.<sup>4</sup> Im übrigen schrieb

<sup>4</sup> ArchOr 35 [1967], 197 ff.

Bickerman zu Unrecht den um 90 v. u. Z. beschriebenen Nisa-Ostraca die früheste Bezeugung der zoroastrischen Monatsnamen außerhalb des *Awesta* zu. Die aramäische Inschrift auf dem Grabmal des Darius in Naqš-i Rostam ist zweifellos so sehr zerstört, daß wir ihren Inhalt nie ergründen werden, doch gestattet sie, wenigstens den Namen des Königs Seleukos (*slwk*) und jenen des Monats Armaiti (*m'hy sndrmt*) zu entziffern.

Dies entkräftet Bickermans Hypothese, der die Einführung des zoroastrischen Kalenders den Arsakiden zuschreiben wollte. Sie muß notwendigerweise zwischen 459, jenem Jahr, in dem die altpersischen Monatsnamen zum letzten Mal auf den Schatzhaustafeln von Persepolis erscheinen, und 261 erfolgt sein, dem Todesjahr des Antiochos Soter, des letzten seleukidischen Herrschers, der die Inschrift von Naqš-i Rostam zu schreiben veranlaßt haben kann. Jedenfalls kann ein Kalender, der auf so breitem Raum – von Armenien und Kappadokien im Westen bis nach Chorasmien und zur Sogdiana im Osten – verwendet wurde, nur zu einer Zeit eingeführt worden sein, da Iran politisch geeint war, d. h. vor der Eroberung durch Alexander. Dies läuft darauf hinaus, in ihm das Werk Artaxerxes' I., Darius' III. oder Artaxerxes' II. zu sehen. Das Datum 441 v. u. Z. ist so schlecht also nicht, auch wenn man seine Präzision für trügerisch hält, und das Argument des Kalenders verliert nichts an Wert.

Die Annahme des zoroastrischen Kalenders wirft Licht auf den Glauben der späten Achämeniden. Wenn sie Zoroastrier waren und wenn man nicht annehmen will, daß eine so radikale Reform sich friedlich durchführen ließ, so ist schwerlich einzusehen, daß Xerxes und Darius nicht auch Zoroastrier waren. Die einzige religiöse Krise, die das Reich erschütterte, begleitete oder bestimmte die Ereignisse, die die Thronbesteigung des Darius markieren.

Nach der Inschrift von Behistun, die Herodot in einigen Punkten bestätigt, sind diese Ereignisse die folgenden: Kambyses, Sohn und Nachfolger des Kyros, läßt seinen Bruder Bariya töten. Der Mord wird geheimgehalten, und nachdem Kambyses in Ägypten gestorben ist, reißt der Magier Gaumāta die Identität des Bardiya an sich und ergreift die Macht. Darius, der Vertreter des jüngeren Zweiges der Achämeniden, wird zum Haupt einer Verschwörung des persischen Adels. Er stürzt Gaumāta und bestimmt als ersten Regierungsakt den Wiederaufbau der von seinem Gegner zerstörten Heiligtümer. Das erste Jahr seiner Herrschaft ist gekennzeichnet durch eine Reihe von Revolten in den östlichen Provinzen des Reiches, besonders in Persien und Medien. Die Zerstörung und Wiederherstellung von Heiligtümern ist das unbestreitbare Kennzeichen eines Religionskampfes.

Zwei Punkte scheinen klar zu sein: 1. Darius, der sie wiederherstellte, verkörpert die Kontinuität der achämenidischen religiösen Tradition, 2. der Konflikt zwischen zwei Klanen, deren einer den Repräsentanten der königlichen persischen Familie zum Häuptling hatte, deren anderer einen Vertreter der priesterlichen ethnischen Gruppe der Meder. Dieser Konflikt kann nicht die Annahme oder Ablehnung des Zoroastrismus zur Grundlage haben. Die Magier bildeten seit je die offizielle Geistlichkeit des Reiches, und die Ereignisse, die dann eintraten, hatten keine Verminderung ihrer Vorrechte zur Folge. Im Gegenteil, ihr Einfluß sollte sich im folgenden am Hofe der Könige noch verstärken. So kann der religiöse Gegensatz zwischen Geistlichkeit und Herrscherhaus nicht so einschneidend

gewesen sein, daß eine Konfrontation von Zoroastriern und Nicht-Zoroastriern zu ihr gehörte.

In einem kürzlich erschienenen Artikel hat Karl Hoffmann zu dieser Episode der Achämenidengeschichte eine gänzlich konjekturale Interpretation gegeben, die jedoch als einzige in zusammenhängender Weise alle uns zugänglichen Indizien ordnet.

Danach hätte Kyros ein Gegengewicht gegen die religiöse Macht der Magier schaffen wollen, weil sie zu sehr mit dem medischen Königshaus, das er gerade überwunden hatte, verbunden waren. Er habe im östlichen Iran eine andere zoroastri-sche Tradition als jene der Magier eingeführt, nämlich jene von Arachosien, die ganz exakt die des *Avesta* ist. So bringen dieser Gewaltstreich Gaumatas und danach die lokalen Revolten die heftige Reaktion der Magier und ihrer Anhänger auf eine Einmischung, die ihre Allmacht in Frage stellte, zum Ausdruck. So gesehen versteht man die offensichtliche strategische Inkonsequenz des persischen Rebellen Vahyazdāta, dessen Name einen so schönen zoroastrischen Widerklang hat, der, statt seine Kräfte gegen Darius zu konzentrieren, deren Hälfte in das ferne Arachosien entsendet. Die Ereignisse der Jahre 520 dürften sich also durch Schwierigkeiten des Zusammenlebens wie durch Kämpfe um Einfluß zwischen zwei in gleicher Weise zoroastrischen Gruppen von Geistlichen erklären, jener der Magier und jener der arachosischen *aēθrapaitis*. Die These vom Zoroastrismus ist es also, die in der befriedigendsten Weise diese Erscheinungen der politischen Geschichte erklärt.

Im Jahre 1965 gelangte Geo Widengren, der in umfassender Weise die Frage der Religion der Achämeniden erneut untersuchte, zu einem sehr negativen Ergebnis: Es ist bemerkenswert, sagt er, daß die Bestreiter des Zoroastrismus sich auf Tatsachen stützen, die Anhänger jedoch auf verschwommene Eindrücke. Und er schließt daraus mit einer seltsamen Formulierung: „Es bleibt also so gut wie absolut sicher, daß die Achämeniden keine Zoroastrier waren.“ Die Tatsachen, die Widengren zugunsten der These des Nicht-Zoroastrismus anführt, sind, abgesehen von der Fortlassung des Namens Zaratuštras, jene Divergenzen zwischen der Religion der Achämeniden und des *Avesta*, die wir analysiert haben.

Ich hoffe gezeigt zu haben, daß sie alle trügerisch sind und daß einige davon sich bei genauerem Hinsehen in ihr Gegenteil verwandeln. Kehren wir also die Formulierung Widengrens um und stellen wir fest, daß die Anhänger des Zoroastrismus genaue und eindrucksvolle Übereinstimmungen anzuführen vermögen. Ich erinnere an den Gebrauch, den Xerxes vom Wort *daiva*- macht, an den Gebrauch einer lexikalischen Dichotomie im Altpersischen und an die Vorstellung vom blutigen Opfer, wie Strabo sie überliefert. Diese Tatsachen, noch unterstützt durch das Kalender-Argument, machen den Zoroastrismus der Achämeniden sehr wahrscheinlich, aber sie beweisen ihn nicht, weil es nicht sicher ist, daß sie das Wesen der zoroastrischen Reform darstellen. Allein eine ausdrückliche Erwähnung Zaratuštras oder der Lehre von den beiden Geistern würde uns Sicherheit geben. Da wir nichts davon besitzen, so müssen wir uns mit einer Wahrscheinlichkeit zufriedengeben.

Statt einer Schlußfolgerung möchte ich gern eine letzte Bemerkung machen.

Durchmustert man die diesem Problem gewidmete wissenschaftliche Literatur, so gewinnt man den Eindruck, daß der Nicht-Zoroastrismus der Achämeniden sehr



allgemein als eine Selbstverständlichkeit angesehen wird, während es den Verteidigern der entgegengesetzten These obliegt, den Beweis zu erbringen. Mir scheint, daß, wenn der Zoroastrismus der Achämeniden nie wahrscheinlich schien, trotz der Anzeichen, die für ihn sprechen, die Anhänger beider Thesen dies miteinander gemeinsam haben, daß sie der sassanidischen Tradition blindes Vertrauen schenken, die die gathische Verkündigung 258 Jahre vor Alexander datiert. Wenn aber Zaratustra und Kyros Zeitgenossen waren, so bereitet die Annahme Schwierigkeiten, daß der Begründer des Reiches ein Zoroastrier war. Ein jenseits der Salzwüste entstandenes religiöses Leitbild hätte erst mindestens mehrere Jahrzehnte später in Persepolis triumphieren können, und noch viel später, wenn die königliche Macht es behindert hätte. Aber seit fünf oder sechs Jahren tut sich eine vernünftige Reaktion gegen diese Chronologie kund. Die Sprache der Gāthās ist um so vieles älter als jene des *Jungavesta* auf der einen Seite, der altpersischen Inschriften auf der anderen, daß es ganz unwahrscheinlich ist, ihr nur ein um fünfzig Jahre höheres Alter zuzusprechen. Die ständig wiederholte Behauptung, daß zwei Dialekte ein und derselben Sprache sich mit verschiedener Geschwindigkeit entwickeln können, mutet sophistisch an. Es ist angemessen, die Sprache der Gāthās etwa im Jahr 1000 v. u. Z. zu datieren. Diese Hypothese scheint im Begriff zu sein, sich heute durchzusetzen, aber sie hat jenes Problem noch nicht beeinflussen können. Sie wird gewiß verständlich machen, daß die zoroastrische Botschaft in dieser ganzen Zeit von Marw und Herat aus Medien und Persien durchdrang, sich die Anerkennung der herrschenden Klassen verschaffte und dort eine mächtige Geistlichkeit organisierte, ehe Kyros seine Macht von den Ufern des Hellespont bis zu jenen des Indus ausdehnte.

### *Kurzbibliographie*

- Benveniste, E., *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris 1929.  
Bianchi, U., L'inscription des « daivas » et le zoroastrisme des achéménides, in: *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris 1977, 3ff.  
Bickerman, E., *The Zoroastrian Calendar*, in: *Archiv Orientalní* 35 [1967], 197ff.  
Duchesne-Guillemin, J., *La Religion de l'Iran ancien*, Paris 1962.  
–, *La Religion des Achéménides*, in: *Beiträge zur Achaemenidengeschichte*, Bern 1971, 59ff.  
Gershevitch, I., *Zoroaster's Own Contribution*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 23 [1964], 12ff.  
Herzfeld, E., *Zoroaster and His World*, Princeton 1947.  
Hoffmann, K., *Das Avesta in der Persis*, in: *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest 1979, 89ff.  
Kellens, J., *Trois Réflexions sur la Religion des Achéménides*, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 2, Hamburg 1976, 113ff.  
Nyberg, H. S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938.  
Schlerath, B., *Zarathustra im Avesta*, in: *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*, Stuttgart 1971, 133ff.  
Widengren, G., *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.